

Laval théologique et philosophique



Jean Pic de la Mirandole et le chant néoplatonicien

Louis Valcke

Volume 49, numéro 3, octobre 1993

La philosophie française contemporaine

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400795ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400795ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Valcke, L. (1993). Jean Pic de la Mirandole et le chant néoplatonicien. *Laval théologique et philosophique*, 49(3), 487–504. <https://doi.org/10.7202/400795ar>

JEAN PIC DE LA MIRANDOLE ET LE CHANT NÉOPLATONICIEN*

Louis VALCKE

RÉSUMÉ : Le jeune Jean Pic de la Mirandole s'était donné pour mission de montrer de façon définitive l'accord entre Platon et Aristote. C'est dans cette intention qu'il se rendit à l'académie florentine, voulant y parfaire sa formation intellectuelle sous l'égide de Marsile Ficin. Il fut ainsi amené à approfondir la doctrine de Plotin. L'ascèse intellectuelle proposée par cette doctrine, comme le halo mystique qui l'enveloppait, enthousiasma le jeune philosophe qui, de plus, pensait y trouver l'accès à une « autre » logique, transcendant celle d'Aristote. Cependant, son esprit rigoureux et critique ne tarda pas à comprendre que l'enseignement de Plotin présuppose un émanatisme nécessitariste, lié au postulat de la primauté de l'un sur l'être, et inconciliable avec le volontarisme biblique. C'est pourquoi dans son *De ente et uno* Pic critiquera cette thèse centrale du néoplatonisme. Suite à cette critique, on voit Pic dans ses *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* rejeter la conception orphique de la nature, propre au néoplatonisme, pour lui substituer une vision dualiste impliquant la séparation radicale des ordres naturel et surnaturel. Cette démarche et ce retournement apparaissent clairement dans l'évolution de la pensée de Pic en ce qui a trait au rapport entre le signe et son signifié. C'est cette évolution emblématique que l'on retracera ici.

* Texte remanié d'une communication donnée au congrès de la Société canadienne des études de la Renaissance, Charlottetown, Î.-P.-É., mai 1992. Je remercie le lecteur anonyme qui m'a fait parvenir plusieurs remarques pertinentes au sujet de ce texte. J'en ai largement tenu compte dans ce remaniement final.

Les références renvoient aux éditions suivantes des œuvres de Jean Pic de la Mirandole :

Pour l'*Oratio*, l'*Heptaplus*, le *De ente et uno* et les *Disputationes* : — *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno* a cura di Eugenio GARIN, Firenze, Vallecchi, 1942 (réf. : Garin I) ; — *Disputationes adversus astrologiam divinatricem, ibid.*, Livres I-V : 1946 (réf. : Garin II), Livres VI-XII : 1952 (réf. : Garin III).

Pour les autres écrits : — Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, Gianfrancesco PICO, *Opera omnia*, ripr. anast. dell'edizione di Basilea (1557), con una introduzione di Cesare Vasoli, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1969.

Les références aux *Ennéades* sont données selon l'édition d'É. BRÉHIER, *Les belles Lettres*.

I. LA PROBLÉMATIQUE DE LA CONCORDANCE ENTRE PLATON ET ARISTOTE

Rarement question philosophique fut plus débattue que celle de l'accord entre Platon et Aristote. À bon droit, puisque les contingences historiques ont voulu que la doctrine chrétienne ait d'abord été formulée en une théologie dont les concepts fondamentaux étaient ceux du platonisme, pour après se voir traduire dans le langage des péripatéticiens.

Comme on l'a récemment souligné:

Il y va donc de la cohérence de cette théologie bicéphale que ses garants disent très précisément la même chose, au moins sur tout ce qui regarde le cheminement vers Dieu et sur ce qui peut être articulé de sa nature¹.

Il était donc dans l'ordre des choses que Jean Pic de la Mirandole tentât, lui aussi, de concilier les deux philosophies. Plusieurs, note-t-il dans son *Oratio de hominis dignitate*, « ont cru à la possibilité de cette conciliation, sans que personne cependant, n'en ait jamais fourni la preuve suffisante² ». À son tour donc de relever le défi, et le thème de la concordance ne cesse de réapparaître, tel un leitmotiv, dans l'œuvre du jeune philosophe. Dès 1479, il s'adresse à Marsile Ficin et lui demande aide et appui pour mener à bien cette tâche, à laquelle, dira-t-il trois années plus tard, « dans la mesure des forces de [son] intelligence », il consacre « le maximum d'assiduité et de conscience »³. Il en parle dans ses *Conclusiones*, dans l'*Oratio*, qui datent de l'automne 1486. Dans l'*Heptaplus* encore, donc en 1489, il affirme travailler à cette œuvre qui le conduit, dit-il, à « traiter et à examiner selon [ses] forces, toute la philosophie⁴ ». Un an plus tard, il confie au carmélite Battista Modover, dit Spagnoli, qu'il « consacre tous ses avant-midis à l'élaboration de la *concordia Platonis et Aristotelis*⁵ ».

Malgré la fermeté de ses intentions, Pic ne pourra conduire à terme ce grand dessein, et il n'en écrira qu'une mince section, essentielle cependant, qui sera le *De ente et uno*, datant de 1491.

1. Jacques QUERON, *Pic de la Mirandole. Contribution à la connaissance de l'humanisme philosophique renaissant*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1986, p. 56.

2. « Proposuimus primo Platonis Aristotelisque concordiam a multis antehac creditam, a nemine satis probatam », *Oratio* (Garin I, p. 144).

3. « Sed quoniam & tua semper & doctissimorum hominum sententia fuit, qui academica peripateticis misceret, cum utranque sectam & rectius habiturum & locupletius, aggrediendam mihi hanc provinciam existimavi, ut iam pro mei viribus ingenii, pro mea quanta maxima potest assiduitate & diligentia, Platonem cum Aristotele & vicissim alternis studiis Aristotelem cum Platone conferrem », *Opera*, fol. 373.

4. « Quare ad opus ad haec destinatum differimus, quo, Aristotelem Platoni conciliantes universam philosophiam pro viribus tractandam examinandamque suscepimus », *Heptaplus* (Garin I, p. 298).

5. « Concordiam Platonis & Aristotelis assidue mol[li]or. Do illi quotidie iustum matutinum [...] », *Opera*, fol. 358.

Ces textes et leur chronologie sont bien connus⁶. Il peut être intéressant néanmoins, de faire ressortir le glissement qui paraît s'être produit dans l'attitude de Pic face à cette « concorde », car, de nuance en nuance, sa démarche intellectuelle est marquée d'une évolution sans doute fort révélatrice de son orientation philosophique fondamentale.

Il y a, d'une part, une différence de terminologie, déjà notée par Di Napoli. Dans ses tout premiers écrits et jusqu'aux *Conclusiones* inclusivement, Pic prétend que les textes de Platon et d'Aristote témoignent en eux-mêmes et par eux-mêmes de leur accord fondamental. Sa tâche, croit-il, se limitera donc à révéler cet accord par une simple analyse comparative des textes en présence. C'est ainsi qu'en sa lettre à Ermolao Barbaro, lettre qui date de décembre 1484, Pic dit *reconnaître* — *agnoscere* —, dans l'œuvre de Platon :

[...] un sens qui, si on [l']étudie plus à fond, est en parfaite communion avec [ce que dit] Aristote, de telle sorte que si on ne s'en tient qu'aux mots, ils paraissent totalement opposés, mais si on les considère *in re*, leur accord est parfait⁷.

Selon sa lettre à Battista Spagnoli, par contre, c'est-à-dire en 1490, c'est à un travail lent, ardu et pénible que Pic consacre ses matinées. « *Concordiam mol[l]ior* » dit-il : il s'évertue, il s'acharne sur cette concorde, qui ne se donne pas, qui lui résiste, qu'il doit forcer en ses retranchements. Et on verra que, pour autant qu'il ait réussi, au moins partiellement, dans cette entreprise, ce sera au prix d'une lecture quelque peu sélective qu'il finira, dans le *De ente*, par construire cet accord tant recherché.

Mais il y a autre chose encore. Dans sa lettre de fin 1482, Pic rappelle à Ficin que ce fut pour suivre ses propres conseils qu'il s'était mis, « voilà déjà trois années », à l'étude des péripatéticiens⁸. Et en effet, Ficin également prétendait concilier Platon et Aristote, mais pour lui, Ficin, cette conciliation ne pouvait résulter que d'une juste hiérarchisation des savoirs : toute divergence entre les deux philosophies s'effaçait, pensait-il, dès lors que chacune d'elles était remise à sa juste place dans l'édifice sapientiel. Or, comme tous les platonisants et en dépit de la filiation historique, Ficin considérait que l'aristotélisme n'est qu'une voie d'accès, privilégiée certes, à la doctrine de Platon :

Ils se trompent, écrit-il à Fr. Diacceto, ceux qui estiment que la doctrine péripatéticienne serait contraire à celle de Platon. La voie, en effet, ne peut être contraire à son terme. Que la doctrine péripatéticienne conduise à la sagesse platonicienne, voilà ce que découvre toute personne qui aura considéré que les choses naturelles nous conduisent aux choses

6. Voir en particulier : Giovanni DI NAPOLI, *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Roma, Parigi, Tournai, New-York, Desclée & C., 1965, p. 217-223.

7. « Videor tamen [...] duo in Platone agnoscere, & Homeriam illam eloquendi facultatem, supra prosam orationem sese attollentem, & sensuum, si quis eos altius introspectat, cum Aristotele omnino communionem, ita ut si verba spectes, nihil pugnantius, si res nihil concordius », *Opera*, fol. 369.

8. « Quod quidem meum consilium, etsi a pueritia usque constantissimum mihi fuit, excitarunt tamen summpere atque inflammarunt cum apud te essem superioribus annis adhortationes tuas, nec unquam ardentius magis quam ex illa in hanc usque diem me totum literis addixi. Jam tres annos, Marsili, apud Peripateticos versatus sum, nec omisi quicquam quantum in me fuit, ut Aristotelicis aedibus quasi unus ex eorum familia non indignus admitterer », *Opera*, fol. 373.

divines ; il s'ensuit que nul ne pourra être admis aux mystères les plus secrets de Platon, qui n'ait d'abord été initié aux disciplines péripatéticiennes⁹.

Subordination, donc, de la *discipline* au *mystère* : ici passe la démarcation entre deux « esprits » philosophiques. On aura à y revenir, et on soulignera, en attendant, combien la conception initiale de Pic différait de celle de Ficin. Sa lettre à Barbaro en témoigne : à cette époque, il mettait les deux philosophes sur un pied de parfaite égalité. Ils parlent autrement, mais disent la même chose. Et de fait, s'il affirme à Ficin qu'il a étudié Aristote pour mieux aborder Platon¹⁰, Pic tient également à rassurer Barbaro : c'est en explorateur seulement, et non pas en transfuge, qu'il s'est depuis peu détourné d'Aristote¹¹. Que le traducteur du *Themistius* ne mette pas sa fidélité en doute !

II. LE NÉOPLATONISME FLORENTIN : SA VISION UNIFIANTE ET SA SIGNIFICATION ANAGOGIQUE

Cette seconde lettre à Barbaro est datée du 6 décembre 1484... Or, qu'il le veuille ou non, Pic se laissera graduellement fasciner par le platonisme florentin, c'est-à-dire, en fait, par le *néoplatonisme*. Les circonstances extérieures y étaient pour beaucoup. Qu'on y pense : Pic a tout juste vingt ans. Il est accueilli avec empressement à la cour du Magnifique, par ceux-là même en qui il voyait, à juste titre, les plus brillants esprits de son temps. Il côtoie le Politien, les Benivieni ; Laurent lui-même se lie d'amitié avec lui, et lui fait l'insigne honneur de soumettre à son jugement quelques poèmes qu'il avait écrits en sa jeunesse. En philosophie, Ficin, le « Prince des platoniciens », règne et son ascendant en la nouvelle Académie est incontesté. Comment supposer que Pic ait pu garder la tête froide face à cette efflorescence intellectuelle, à ce chatolement d'idées, comment imaginer qu'il puisse ne pas céder à tant de chaleureuses adulations ? Il avait, à Padoue, à Pavie, à Paris même, connu les lourds débats où s'affrontaient occamistes et averroïstes, terministes et scotistes, débats sérieux certes, dont il n'avait jamais, bien au contraire, minimisé l'importance. Mais voilà qu'ici, à Florence, au centre même de la renaissance des arts et des lettres, il découvre le néoplatonisme. La vérité est là, qui s'offre à lui. Ficin lui-même s'en porte garant.

Pic s'absorbe dans la lecture des *Ennéades*, avant même que Ficin n'en ait donné la traduction latine. Et on comprend que Pic se soit laissé enthousiasmer. Plotin, en effet, enseigne une méthode, une technique intellectuelle, qui donne accès, *dès ici-bas*, c'est Pic qui le souligne, à la Révélation suprême, à cette *epopteia* qui permet de « passer d'une région où la connaissance et le bonheur sont impossibles à une

9. « Errant omnino qui Peripateticam disciplinam Platonicae contrariam arbitrantur. Via siquidem termino contraria esse non potest. Peripateticam vero doctrinam ad sapientiam platonica[m] esse viam comperit quisquis recte consideravit naturalia nos ad divina perducere ; hinc igitur effectum est ut nullus unquam ad secretiora Platonis mysteria sit admissus nisi Peripateticis disciplinis prius imbutus », lettre à Francesco Diacceto, citée par DI NAPOLI, *op. cit.*, p. 251.

10. Cf. *supra*, n. 3.

11. « Diverti nuper ab Aristotele in Academiam, sed non transfuga, ut inquit ille, verum explorator », *Opera*, fol. 368.

région où ils sont possibles », comme l'écrit Émile Bréhier¹². Telles sont les fulgurantes promesses du néoplatonisme ! Combien exaltant doit lui sembler ce discours, après les pédantes arguties des *calculatores*, après l'empirisme si terre-à-terre des padouans, après les frivoles subtilités des sorbonnards...

Pendant une période, — brève : deux ou trois ans, de 1486 à 1489 —, Pic s'abandonne, presque sans réticence, au chant merveilleux des sirènes néoplatoniciennes.

C'est de cette époque que date la trilogie que forment l'*Oratio*, les *Conclusiones* et l'*Apologie*, œuvres qui furent toutes écrites entre octobre 86 et mai (ou juillet ?) 87.

Quoi que certains aient pu en dire¹³, le lecteur ne peut manquer d'être frappé par l'atmosphère générale qui se dégage de ces textes. Ils expriment en effet, chacun en son style particulier, une même vision globale, qui est celle de l'exaltation mystique et orphique propre au néoplatonisme.

Bien sûr, ce néoplatonisme s'inscrit dans la tradition chrétienne : c'est celui que déjà Augustin avait adopté. Pourtant le style même, et plusieurs métaphores ou images empruntées aux *Ennéades*, montre que Pic s'était directement inspiré de la lecture de Plotin¹⁴. Ce qui ne l'empêche nullement d'apporter une symbolique biblique à l'appui de la perspective plotinienne. S'inspirant de cette longue tradition qui remonte au Pseudo-Denys, Pic voit dans l'image de l'Échelle de Jacob la représentation fidèle de la « procession-conversion » qui unit, en une relation verticale, notre monde multiple et variable à l'immuable unité de son Principe :

Du fin fond du sol au sommet du ciel est dressée une échelle aux multiples échelons, au faite de laquelle siège le Seigneur. Des anges contemplateurs les parcourent dans une succession alternée de montées et de descentes¹⁵.

On comprend que, dans cette conception unifiante, toute opposition entre l'*intelligible* et le *sensible*, entre la *nature* et la *supernature*, tende à s'estomper, et cette idée d'une continuité verticale avait encore été renforcée par la théorie ficinienne du *Primum in aliquo genere*. Selon cette théorie, en effet, à partir, du *Primum*, où l'essence se voit en sa perfection, jusqu'à l'ultime, où sa dégradation est maximale, les éléments

12. Émile BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie*, tome premier, vol. 2, Paris, P.U.F., 1948, p. 449.

13. En particulier William G. CRAVEN, dans son *Giovanni Pico della Mirandola. Symbol of His Age*, Genève, Droz, 1981.

14. On ne peut, ici, faire plus que rappeler l'influence que la lecture des *Ennéades* exerça sur Pic. Je me permets de renvoyer aux articles où j'ai abordé cette question de manière plus détaillée : « Magie et Miracle chez Jean Pic de la Mirandole », dans *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, K. Eisenbichler and O. Z. Pugliese, éd., Toronto, Dovehouse Editions Canada, 1986, p. 155-173 ; « Entre Raison et Foi : le néoplatonisme de Pic de la Mirandole », dans *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, Louvain, Mont-César, tome LIV, 1987, p. 186-237 ; « Humanisme et Scolastique, le "conflit des deux cultures" chez Jean Pic de la Mirandole », *ibid.*, tome LVI, p. 164-199 ; « L'itinerario filosofico di Giovanni Pico della Mirandola : fra libertà poetica e rigore scientifico », dans *Homo Sapiens, Homo Humanus*, Vol. II, Firenze, Leo S. Olschki Ed., 1990, p. 203-220.

15. « Sed admonebit per figuras (ita eis omnia contingebant) esse scalas ab imo solo ad caeli summa protensas multorum graduum serie distinctas : fastigio Dominum insidere. Contemplatores angelos per eas vicibus alternantes ascendere et descendere », *Oratio* (Garin I, p. 114).

du genre s'échelonnent en une hiérarchie unique et continue, qui n'est autre que le plein déploiement de cette même essence. Entre les éléments d'un même genre, il ne peut donc y avoir que différences de rang, non de nature¹⁶.

III. INTÉGRATION DE LA MAGIE ET DE LA CABALE

On sait que Pic, tout comme Plotin dont il s'autorise et auquel il se réfère, fondait et justifiait la Magie dite naturelle à partir de cette vision verticale ou anagogique de la nature, exprimée par la métaphore de l'Échelle de Jacob. En effet, grâce à la parfaite connaissance qu'il a des ressorts secrets de la nature, le Mage peut « marier le monde, c'est-à-dire unir les réalités d'en bas aux propriétés et aux vertus d'en haut », comme Pic, paraphrasant Plotin (*Enn.* IV, 4, c. 40), le dit dans son *Oratio*¹⁷ et le répète dans une de ses *conclusions-magiques*¹⁸.

Et c'est en ce point précis que le Mirandolien va parfaire la vision de Plotin et parachever l'Échelle de Jacob. À la Magie, en effet, il surajoute la Cabale, or si l'efficacité de la Magie atteint aux causes secondes, c'est-à-dire « aux vertus et aux propriétés d'en haut », la Cabale, elle, rejoint directement la Cause première. C'est, en tout cas, ce que Pic semble affirmer. En effet, connaissant les secrets de la langue hébraïque, c'est dans la langue même de la création que le Cabaliste s'adresse à Dieu, comme il est dit dans plusieurs conclusions. Il connaît le nom propre des Idées divines et c'est donc sans intermédiaire qu'il peut les invoquer¹⁹. C'est bien ce que Pic prétend dans la dernière de ses *conclusions-magiques*, celle qui achève et couronne cette section :

De même que par l'influence du premier agent, si elle est spéciale et immédiate, est produite une œuvre à laquelle on n'atteint pas par la médiation des causes, de même par

16. Voir à ce sujet : Paul O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, Sansoni Ed., 1953, en particulier : Parte prima, cap. iv : Graduazione dell'essere, cap. vii : Teoria del «Primum in aliquo genere». Kristeller fait remarquer que cette théorie ficinienne était si communément admise au sein de l'académie florentine qu'elle en était devenue un lieu commun.

17. *Oratio* : «[...] et sicut agricola ulmos vitibus, ita Magus terram caelo, idest inferiora superiorum dotibus virtutibusque maritat» (Garin I, p. 152).

18. *Concl. mag.* 13 : « Magicam operari non est aliud quam maritare mundum », *Opera*, fol. 105.

19. Cette efficacité première de l'hébreu comme langue de la création était généralement reconnue. Pic en a longuement traité dans son *Apologie* (cf. *De Magia naturalis & Cabala disputatio*, *Opera*, fol. 166-181) et dans plusieurs de ses *Conclusions*, parmi lesquelles : *Concl. cabal.* 15 : « Nisi nomini Abraham litera Ha addita fuisset, Abraham non generasset » *Opera*, fol. 81 ; *Concl. cabal.* 33 : « Nullae sunt literae in tota lege, quae in formis, coniunctionibus, separationibus, tortuositate, directione, defectu, superabundantia, minoritate, maioritate, coronatione, clausura, apertura, & ordine decem numerationem secreta non manifestent », *ibid.*, fol. 82 ; *Concl. philos.* 80 : « Si qua est lingua prima & non causalis, illam esse Hebraicam multis patet coniecturis », fol. 89 ; *Concl. magicae* 20 : « Quaelibet vox virtutem habet in Magia, inquantum Dei voce formatur » ; 21 : « Non significativae voces plus possunt in Magia. quam significativae & rationem conclusionis intelligere potest, qui est profundus ex praecedenti conclusione » ; 22 : « Nulla nomina ut significativa, & inquantum nomina sunt, singula per se sumpta, in Magico opere virtutem habere possunt, nisi sint Hebraica, vel inde proxime derivata » ; 25 : « Sicut characteres sunt proprii operi Magico, ita numeri sunt proprii operi Cabalae, medio existente inter utrosque & appropriati per declinationem ad extrema usu literarum », fol. 105.

l'œuvre cabalistique, si la Cabale est pure et immédiate, est produite une œuvre à laquelle aucune Magie n'atteint²⁰.

Ainsi donc, du Créateur au monde, de la création à Dieu, le lien est sans faille, la continuité est parfaite...

Et Pic n'hésite pas à conclure que, dans cette conception verticale et unifiée, c'est la nature entière qui se revêt d'une portée anagogique. Voici en quels termes significatifs Pic décrit l'extase sacrée où nous aura conduits l'ivresse dionysiaque de la connaissance supérieure :

C'est alors que Bacchus, le conducteur des Muses, montrant dans ses mystères, c'est-à-dire *dans les signes visibles de la nature, les réalités invisibles de Dieu*, enivrera les philosophes que nous serons devenus de l'abondance de la maison de Dieu²¹.

IV. HIÉRARCHISATION DES SAVOIRS

Ainsi donc, tout devient signe aux yeux du philosophe authentique, aux yeux du philosophe plotinien: Pic croit trouver ici la vraie mesure de l'intelligence humaine. Combien plus exaltante lui paraît-elle que l'empirisme borné des averroïstes, que le fidéisme méfiant des occamistes²² !!! Non seulement le néoplatonisme offre-t-il la promesse de dépasser les limites qu'une conception plus terre-à-terre assignait à la raison humaine, mais, ce qui la rend d'autant plus satisfaisante pour l'esprit, cette vision de la réalité contient en elle-même la justification intellectuelle d'un tel dépassement, par le rapport particulier que l'Un et le Multiple y entretiennent. Principe ineffable de toute réalité, l'Un, en effet, contient en soi, tous les contradictoires. En lui, disait Nicolas de Cues, « les opposés coïncident » ou, comme le dit Pic en sa quinzième *conclusion-paradoxe* : « Les contradictoires coexistent dans la nature uniale²³. »

Dans notre monde, par contre, tout en bas de l'Échelle de Jacob, là où règne la multiplicité, les contradictoires, spatialisés, sont au maximum de leur opposition²⁴.

20. *Concl. mag.* 26: « Sicut per primi agentis influxum, si sit specialis & immediatus, fit aliquid quod non attingitur per mediationem causarum, ita per opus Cabalae, si sit pura Cabala & immediata, fit aliquid, ad quod nulla Magia attingit », *ibid.*, fol. 106.

21. « Tum Musarum dux Bacchus in suis mysteriis, idest visibilibus naturae signis, invisibilia Dei philosophantibus nobis ostendens, inebriabit nos ab ubertate domus Dei, in qua tota si uti Moses erimus fideles, accedens Sacratissima Theologia duplici furore nos animabit », *Oratio* (souligné par nous) (Garin I, p. 122-124). Notons que ce passage se rattache directement à *Enn.* VI, 7, c. 37.

22. Dans le même sens, citons ici AMOS FUNKENSTEIN : « The Scholastic obsession with precision of terms, with univocation, was set aside by a generation which believed that "real philosophy" ought to be concerned with nature itself, not with words. How much more easily such a universe became susceptible to pantheistic reading we see not only in Ficino or Bruno, but already in the thought of Cusanus: the world is an explication, a self-expression of God — God contracted himself into the world. God, it seems, began to regain a body. The world recovered its symbolic meanings », A. F., *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1986, p. 70.

23. *Concl. parad.* 15: « Contradictoria coincidunt in natura uniali », *Opera*, fol. 90.

24. Fidèle à Plotin toujours, c'est à l'opération de l'Âme que Pic attribue ce démembrement ultime qu'est la spatialisation: *Concl. parad.* 18: « Ideo in anima apparet impossibilitas contradictoriorum, quia est prima quantitas ponens partem in extra partem », *Opera*, fol. 90.

Pic n'hésite pas à tirer les conséquences épistémologiques de cette conception, dont la première est qu'un mode de connaissance, pour être valable, doit être adapté à son sujet. Ainsi la *conclusion-paradoxe* 5 déclare que :

[...] autant un mode de connaissance, quel qu'il soit, est plus éminent, autant il devient plus imparfait dans l'intellect qui lui est mal proportionné, et serait plus inutile à ce dernier²⁵.

Il y a donc un mode de connaissance adapté à notre existence terrestre, mais une existence d'un niveau supérieur aurait accès à une connaissance, elle aussi, supérieure. Or, à notre niveau d'existence, le principe de non-contradiction doit être respecté absolument, puisqu'en notre monde règne la multiplicité. Comme le dit la *conclusion-paradoxe* 16 :

C'est raisonnablement qu'Aristote, dans ses sciences, a établi comme premier principe que l'un des deux prédicats contradictoires peut être attribué à n'importe quoi, mais que les deux ne peuvent l'être en même temps à quoi que ce soit²⁶.

Il s'ensuit que, dans le monde du multiple, notre monde *naturel*, les sciences aristotéliennes, péniblement démonstratives, forment la seule voie d'accès à la contemplation du vrai. Par contre, au delà de la démarche aristotélienne, au niveau de cette « nature uniale » où concordent les opposés, il est une autre forme de connaissance, qualitativement supérieure. C'est ce à quoi Pic conclut en sa sixième *conclusion-paradoxe* :

De même que la connaissance obtenue par démonstration est pour l'homme, dans l'état dont nous faisons tous l'expérience ici-bas, la plus parfaite des connaissances, de même est-elle, à la prendre absolument, la plus imparfaite des connaissances²⁷.

Or, si exceptionnelle soit-elle, cette connaissance supérieure n'est pas hors de portée de l'âme humaine. C'est, du moins, ce que prétend et promet Plotin d'après l'expérience qu'il en aurait faite et que nous rapporte Porphyre. L'âme, préparée et purifiée par une ascèse intellectuelle, remontant, malgré l'intervalle qui les sépare, du sensible à l'intelligible, peut rejoindre son Principe et s'unir à lui : c'est la *conversion*, menant à l'extase. Plotin précise que lorsque l'âme atteint ce niveau exalté « elle est alors toute disposée à mépriser l'intelligence qui avait tant d'attrait pour elle en un autre temps » (*Enn.* VI, 7, c. 35).

En une paraphrase presque littérale, Pic s'enthousiasme de cette promesse :

Qui, plaçant en seconde ligne ce qu'il y a d'humain, méprisant les biens de la fortune, négligeant ceux du corps, n'aurait envie de devenir, dès ici-bas, — *adhuc degens in terris*

25. *Concl. parad.* 5 : « Quanto unusquisque modus cognitionis est eminentior, tanto in intellectu disproportionato imperfectior evadit & illi inutilior », *Opera*, fol. 89.

26. *Concl. parad.* 16 : « Rationabiliter posuit Aristoteles suis scientiis, primum principium de quolibet dici alterum contradictorium, & de nullo simul », *ibid.*

27. *Concl. parad.* 6 : « Sicut cognitio per demonstrationem habita homini pro communi statu, quem hic experimur, est perfectissima cognitio, ita simpliciter inter cognitiones est imperfectissima », *ibid.*

— le convive des dieux, de s'enivrer du nectar de l'éternité et de recevoir, bien qu'animal mortel, le don de l'immortalité²⁸ ?

Voilà un renversement de perspective tout-à-fait étonnant ! Aristote et sa science se trouvent relégués à un niveau manifestement inférieur, au niveau terre-à-terre d'une philosophie de la nature, d'une physique, qui n'a de sens que par rapport à une démarche supérieure. Seul, l'intellect, purifié par une longue ascèse aura, dans l'extase, accès à l'ultime révélation.

De la *discipline* au *mystère*, de la *doctrine* à la *mystique*, et quoi qu'il en ait dit antérieurement, Pic semble bien, ici, faire sienne cette hiérarchie que Ficin voulait établir entre l'empirisme aristotélicien et son dépassement néoplatonicien, et cela, par le moyen d'une logique qui ne serait pas limitée par les contraintes du principe de non-contradiction.

Cette recherche de ce que l'on peut appeler une « autre » logique est particulièrement significative, non seulement parce qu'elle est de tous les temps, mais surtout parce que, à l'époque de Pic et depuis le XIV^e siècle au moins, c'était précisément dans un dépassement de la logique aristotélicienne que l'on cherchait à transcender en une conciliation plus haute l'opposition dialectique entre la *ratio* et l'*intellectus*.

Plotin, déjà, avait affirmé qu'il ne peut y avoir de *catégorie* englobant à la fois le sensible et l'intelligible. S'il avait, quant au monde sensible, admis la validité des catégories aristotéliciennes, quelque peu modifiées toutefois, il réservait les cinq *genres* platoniciens au monde intelligible²⁹.

Quoique partant d'une problématique totalement différente, c'est fondamentalement la même intuition qu'exprime Robert Holkot (†1349), en qui Pic saluait un « maître très subtil³⁰ ». Commentant les *Sentences*, et butant sur l'apparente incompatibilité entre la logique aristotélicienne et la doctrine de la Trinité, Holkot avait, dans son commentaire, prétendu que « la logique rationnelle de la foi doit être autre que la logique naturelle³¹ ». Ce n'était pas là nier la rationalité de la foi, mais c'était en quelque sorte, vouloir distinguer deux *espèces* de rationalités diverses au sein d'un même *genre*. C'est, peut-on penser avec Pic, ce qu'enseignait Plotin, qui distinguait le *Noûs emphrôn*, « l'intelligence sage qui pense », et cette autre intelligence qui, « hors d'elle-même, et enivrée de nectar, devient intelligence aimante » : le *Noûs erôn*³².

28. « Quis humana omnia posthabens, fortunae contemnens bona, corporis negligens, deorum conviva adhuc degens in terris fieri non cupiat, et aeternitatis nectare madidus mortale animal immortalitatis munere donari ? », *Oratio*, (Garin I, p. 122).

29. C'est à cette question qu'il dédie les trois premiers traités de sa sixième *Ennéade* ; voir en particulier et parmi d'autres passages : *Enn.* VI, 1, c. 25 (6-8) et *Enn.* VI, 3, c. 1 (16-21).

30. Cf. Pearl KIBRE, *The Library of Pico della Mirandola*, New York, AMS Press, 1966, p. 69.

31. « [...] eodem modo rationalis vel logica fidei alia debet esse a logica naturali », voir à ce propos : Hester G. GELBER, qui développe largement cette question dans son *Exploring the Boundaries of Reason*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1983, p. 23-28, cit. p. 26, n. 72. Également : Étienne GILSON, *La philosophie au Moyen Âge*, Paris, Payot, 1986, p. 660. Holkot avait prétendu que ce qui est contradictoire pour nous ne l'est pas nécessairement en soi, cf. Amos FUNKENSTEIN, *op. cit.*, p. 150. Dans la *Concl. parad.* citée ci-dessus, Pic semble s'aventurer plus loin que ne le fait Holkot, puisqu'il limite la validité même du principe de non-contradiction au seul monde sensible.

32. *Enn.* VI-7, c. 35, l. 19-25.

C'est précisément à ce *Noûs erôn*, au delà même de toute contemplation rationnelle, que l'âme, gravissant l'Échelle de Jacob, aurait accès.

La conclusion paraît donc s'imposer : à l'époque où il rédigeait son *Oratio* et élaborait ses 900 *thèses*, Jean Pic aurait profondément modifié la conception qu'il se faisait initialement des rapports entre aristotélisme et platonisme et il se serait en fait rallié, à travers Ficin, à la doctrine de Plotin³³.

En soi, cela se comprend fort bien. Au delà des raisons d'ordre psychologique déjà évoquées, qui le poussaient en cette direction, il y avait aussi, et surtout, l'incroyable espoir philosophique que faisait naître cet enseignement : quelle autre doctrine humaine, en effet, répondait mieux aux aspirations les plus secrètes de l'âme ? Et quelle autre doctrine en promettait l'accomplissement « *dès ici-bas* » ? De plus, et nous sommes bien placés aujourd'hui pour mesurer la puissance de cette illusion, le néoplatonisme semblait légitimer les sagesses ésotériques et justifier leurs promesses inouïes, alors que la magie, comme « science pratique », en promettait la vérification tangible : dans ce contexte, qui n'aurait été néoplatonicien ?

Et pourtant, ne nous hâtons pas de trancher, ni de conclure absolument. La première des conclusions dites « *conciliantes* », celle donc qui donne le ton à l'ensemble de cette section, vient contredire cet élégant schéma néoplatonicien qui assigne à Aristote une place subordonnée à celle de Platon. Cette conclusion affirme en effet :

Il n'y a pas de question naturelle ou divine — *quaesitum naturale aut divinum* — sur laquelle Aristote et Platon ne soient d'accord, à considérer ce qu'ils veulent dire et la réalité signifiée, bien qu'ils semblent en désaccord, à s'en tenir aux mots³⁴.

Comment dire plus clairement que sur toutes les questions fondamentales, Platon et Aristote pensent la même chose, quoique, sans doute, ils le disent de façon différente ? C'était là, très exactement, la conception que Pic exposait, avant son incubation florentine, dans sa lettre à Ermolao Barbaro³⁵...

Comment comprendre cette contradiction apparente, cette incohérence, surtout lorsqu'elle vient d'un esprit habituellement aussi rigoureux que celui de Jean Pic ? Est-il possible que l'emprise du néoplatonisme n'ait pas été aussi forte, aussi totale ni aussi exclusive qu'elle pouvait à première vue le paraître ? C'est ce que plusieurs indices semblent indiquer.

V. NÉCESSITARISME HELLÉNIQUE ET VOLONTARISME BIBLIQUE

On peut noter, d'abord, — mais ce n'est là qu'un élément circonstanciel — que c'est dans les pages de l'*Oratio* que Pic donne libre cours à cet enthousiasme dio-

33. Émile BRÉHIER, dans sa notice aux trois premiers traités de la VI^e *Ennéade*, *op. cit.*, vol. VI, première partie, p. 8, prétend même que « Plotin a toujours vu en Aristote un ennemi du platonisme ».

34. *Concl. concil.* 1 : « Nullum est quaesitum naturale aut divinum in quo Aristoteles & Plato sensu & re non convenient, quamvis verbis dissentire videantur », *Opera*, fol. 83.

35. Cf. *supra*, n. 6.

nysiaque. Cependant, le *Discours de la dignité de l'homme* est une œuvre littéraire, obéissant aux canons de l'art oratoire, or, les conventions du genre demandent, certes, que le discours rhétorique soit pris au sérieux, mais non pas qu'il soit pris à la lettre. Et Pic lui-même, dans une autre épître à Barbaro, sa célèbre *De genere dicendi philosophorum*, avait exprimé dans les termes les plus incisifs, sa méfiance à l'égard des envolées littéraires qui ne conviennent en aucun cas, disait-il alors, à l'œuvre du philosophe³⁶.

Plus fondamental, sans doute, est le fait que ce même hiver de 1486-87, alors qu'il rédigeait l'*Oratio* et qu'il était plongé dans l'élaboration des *Conclusiones*, — c'est-à-dire précisément à l'époque où l'influence du néoplatonisme se faisait prépondérante — Pic, parallèlement, travaillait au *Commento* qu'il voulait donner à la chanson de Benivieni. Or, cet ouvrage remarquable se situe en quelque sorte à deux niveaux.

D'une part, Pic s'y fait l'interprète du néoplatonisme hellénique authentique, tout en signalant à plusieurs reprises que cette conception est étrangère, sinon opposée à la doctrine chrétienne. C'est ainsi, par exemple, que Pic expose une question concernant la création des âmes, où « l'opinion conforme à Denys l'Aréopagite et aux théologiens chrétiens » s'opposait à celle qui avait pour elle l'autorité de « Plotin, Porphyre et d'une manière générale, des plus excellents platoniciens ». Si Pic choisit d'exposer cette seconde thèse, c'est parce qu'elle lui semble être l'opinion commune de Platon et d'Aristote « bien que, se hâte-t-il d'ajouter, la première seule soit *per se vera*³⁷ ».

Cette remarque exprime-t-elle, suite au séjour à Padoue, l'adhésion voilée de Pic à la théorie de la double vérité³⁸ ? Peut-être ; il est en tout cas certain que Pic y distingue clairement les ordres théologique et philosophique, distinction qui correspond sans doute à cette recherche d'une « autre » logique, mais qui évoque également la distinction que traçait le fidéisme entre l'ordre du profane et l'ordre du sacré.

D'autre part, sous cet exposé de type objectif transparait l'intention polémique du *Commento*, polémique dirigée essentiellement contre le concordisme facile en lequel Ficin s'était trop souvent complu. Pic s'insurge en particulier contre l'aisance avec laquelle Ficin glisse sur les oppositions doctrinales qui séparent néoplatonisme et

36. L'*Epistola de genere dicendi philosophorum* (Opera, fol. 351-359), adressée par Jean Pic à Ermolao Barbaro, date de juin 1485.

37. *Commento alla canzona d'amore di Girolamo Benivieni*, I, c. 3 (Garin I, p. 465). Il s'agissait de savoir si Dieu crée directement une multiplicité d'âmes, comme le veut le dogme chrétien, ou s'il produit *ab aeterno* une seule créature incorporelle et intellectuelle aussi parfaite qu'elle pouvait l'être, ce qui était la thèse néoplatonicienne.

38. Peu importe, dans le contexte qui nous occupe, que cette doctrine de la double vérité n'ait jamais été formulée explicitement par aucun des « averroïstes latins », et qu'elle ne soit, en bonne partie, qu'un « mythe » né de la condamnation fulminée par Étienne Tempier, comme le prétend Alain de LIBERA, dans son *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, p. 122 et suiv. Il n'en reste pas moins que cette « doctrine » se traduit par l'utilisation de certaines précautions oratoires nettement identifiables, que l'on retrouve chez Angelo d'Arezzo et chez Taddeo de Parme, par exemple, ou, dans une forme frôlant l'ironie, sous la plume de Jean de Jandun. Cette phraséologie, qui transparait dans la remarque de Pic, sera reprise dans plusieurs de ses *Conclusiones*.

christianisme³⁹, ou, plus généralement, celles qui surgissent entre pensée biblique et pensée hellénique. Pour les Grecs, en effet, le *réel*, dans son ensemble, dans son ordre et en chacun de ses éléments, n'est autre que le déploiement de l'*Archè*, c'est-à-dire, de ce Principe absolument premier que les Écoles, dans leur diversité, nomment « Être », « Logos », ou « Un ».

Or, ce déploiement étant toujours pensé par eux comme *nécessaire*, le concept d'un Dieu créateur — et donc libre, et donc arbitraire —, leur était inconcevable. Aussi fut-il rejeté avec mépris et scandale par les Celse, Porphyre, Galien, dès que la pensée hellénique entra en contact avec la pensée judéo-chrétienne⁴⁰. Contrairement à ce qu'un sentiment humaniste peu rigoureux aimait croire, l'accord entre ces deux types de pensée ne fut jamais aisé ; en deça d'une convergence de surface, qui pouvait réjouir Ficin, et qui réjouira Érasme, grondait l'opposition de deux métaphysiques. C'était ce que l'esprit rigoureux de Pic ne pouvait manquer de percevoir.

Subordonnant l'espoir de concorde aux exigences du vrai, Pic ne tentera aucunement d'éluder ce problème fondamental, et celui-ci réapparaît sous différentes formes à différents moments de sa démarche : on peut y voir la raison pour laquelle le Mirandolien n'a jamais pu adhérer sans arrière-pensée, et malgré ses attraits, à la doctrine de Plotin. Car Plotin, dans sa réaction contre les gnostiques et les chrétiens, qu'il confond en un même mépris (cf. *Enn.* II, 1 et 9), a exacerbé ce nécessitarisme par lequel la pensée hellénique s'oppose le plus directement à la conception d'un Dieu omnipotent, volontaire et libre.

C'est, d'ailleurs, à ce conflit radical que Pic fait allusion dans sa soixante-et-onzième *conclusion-philosophique*, où il n'hésite pas à affirmer que :

D'après *tous* les philosophes, il faut dire que Dieu fait nécessairement tout ce qu'il fait⁴¹.

39. On sait que le *Commento*, probablement achevé dès octobre 1486, ne sera finalement publié qu'en 1519, par les soins de Biagio Buonaccorsi, qui avait voulu en donner une version expurgée des plus rudes critiques que Pic adressait à Ficin ; cf. Garin I, *Introduzione*, p. 15. Plus récemment, Sears Jayne a montré que la première version de ce texte était encore plus critique de Ficin que celle sur laquelle s'était fondé Garin dans son édition de 1942 ; cf. SEARS JAYNE, *Commentary on a Canzone of Benivieni by Giovanni Pico della Mirandola*, New York, Berne, Frankfurt a.M., 1984.

40. « To the Greek mind, God embodied the principle of universal, immutable order, self-contained and without any desire : he is in need of nothing. The image of God as a moral personality, choosing some people over others and active in history — an all-powerful busybody — insulted the Greek sense of harmony », AMOS FUNKENSTEIN, *op. cit.*, p. 125.

41. *Concl. philos.* 71 : « Secundum omnes philosophos dicendum est, Deum necessario agere quicquid agit », *Opera*, fol. 88. Pic n'a pas eu l'occasion d'expliciter cette conclusion, et on ne peut donc savoir s'il entendait lui donner l'interprétation littérale et forte qu'elle aurait reçue dans l'esprit de Duns Scot, par exemple. Ce dernier avait en effet affirmé : « que la toute-puissance de Dieu ainsi entendue (*sc.* au sens absolu) soit seulement crue et ne puisse être prouvée par la raison naturelle, cela est prouvé (*probatur*) par le fait que les philosophes, qui s'appuient seulement sur la raison naturelle, n'ont pu la poser à partir de leurs principes. Ils ont en effet posé que la cause première agit nécessairement [...] », (Ét. GILSON, *op. cit.*, p. 606). Si Pic s'est, ici, rallié à l'opinion scotiste, il aurait, dès 1486, distingué radicalement les domaines respectifs de la théologie et de la philosophie, comme l'avait fait Duns Scot, se rapprochant ainsi d'une conception fidéiste. Il est cependant probable que, jouant sur l'ambiguïté du *Deum necessario agere*, Pic aurait, au contraire, encore tenté, à cette époque, de réconcilier les deux conceptions en présence, dont l'opposition n'aurait été qu'apparente. Il lui aurait suffi, par exemple, d'affirmer que toute contradiction entre *liberté* et *nécessité* se voit subsumée en l'unité de la nature divine, et cette interprétation aurait d'ailleurs été fidèle à l'esprit du néoplatonisme comme de la doctrine chrétienne.

VI. SIGNE ET SIGNIFIÉ

Certes, Pic tentera, lui aussi, de concilier les deux visions. La doctrine chrétienne ne pourrait-elle admettre qu'un ordre nécessaire se manifestât dans le monde, à condition que la totalité de cet ordre dépende à son tour de la libre volonté divine ?

C'est bien un compromis de cette sorte que Pic tente d'exprimer par cette autre conclusion, où il est dit que :

La providence, en Dieu, prend les décisions, ordonne dans l'intelligence, exécute dans l'âme, annonce dans le ciel, achève dans tout l'univers⁴².

Le schéma général de cette conclusion reste néoplatonicien. On y trouve l'habituelle succession des hypostases qui va de l'unité divine, à l'intelligence « ordonnatrice », à l'âme « exécutrice », à la matière réceptrice. Dieu est donc bien principe de toute chose: sur ce point, Plotin et la doctrine chrétienne s'accordent. Mais Pic tient à préciser que la providence « prend les décisions », *est statutive* dit le latin. Ici, Pic s'oppose directement à Plotin, qui, on le sait, rejetait comme attentatoire à sa dignité que l'Un ait à délibérer (*Enn.* III, 2, *De la Providence*).

Attribuant à Dieu pouvoir décisionnel, Pic christianise Plotin. La solution semble élégante ; c'était d'ailleurs déjà celle de S. Augustin⁴³.

Et pourtant, le bât blesse, et Pic a dû bien vite s'en rendre compte.

La providence, en effet, « annonce dans le ciel » — *est denunciative in coelo* — dit-il. Pic souligne l'universalité de cette thèse par la dernière de ses *questions-mathématiques* : « Dans le ciel, toutes choses sont-elles écrites et signifiées à l'intention de quiconque sait lire ? », demande-t-il⁴⁴. Pas plus qu'il n'a pu défendre ses *thèses*, Pic n'a eu l'occasion de répondre à la question qu'il avait posée, mais, dans son contexte, il ne fait aucun doute que cette réponse aurait été affirmative : « toutes les choses » sont donc « écrites et signifiées dans le ciel ».

Cela, certes, est plotinien. Plotin, en effet, admettait les présages et considérait comme naturel que « les événements [soient] annoncés par des signes ». Il s'en explique clairement :

[...] il résulte seulement du cours des événements que les uns annoncent les autres ; c'est parce que l'univers est un, et parce que les événements sont ceux d'un seul univers, que l'un est connu par l'autre [...].

Et Plotin précise encore :

42. *Concl. sec. propriam opin. in doct. Platonis*, 47 : « Providentia est statutive in Deo, ordinative in intelligentia, exequutive in anima, denunciative in coelo, terminative in toto universo ».

43. Je me permets ici de renvoyer à mes articles : « Magie et Miracle chez Jean Pic de la Mirandole », dans *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, K. Eisenbichler and Olga Zorzi Pugliese, éd., Toronto, Dovehouse Canada, 1986 et « Influence d'Augustin sur la pensée de Jean Pic de la Mirandole », dans *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Atti, vol. III, Roma, Inst. Patrist. « Augustinianum », 1987.

44. *Quaestiones ad quas pollicetur se per numeros responsurum*, 74 : « Utrum in coelo sint descripta & significata omnia cuilibet scienti legere ? », *Opera*, fol. 103.

[...] tout ce qui vient d'en haut est le résultat d'une nécessité naturelle qui met en rapport les parties les unes avec les autres selon les conséquences de la vie universelle⁴⁵.

Nous retrouvons ainsi à la fois le monisme et le nécessitarisme si caractéristiques de la pensée plotinienne. L'Alexandrin, en effet, avait bien vu qu'un phénomène donné ne peut en signifier un autre qu'à la condition que l'un et l'autre soient englobés en une *même* nécessité : si le signe apparaît, le signifié *devra* apparaître lui aussi.

En d'autres mots, pour que « toutes les choses soient décrites et significées dans le ciel », comme le dit Pic, il faudrait que l'ordre des signes célestes soit marqué d'une nécessité égale à celle qui ordonne l'enchaînement des événements terrestres, et il faudrait, de plus, que ces deux déterminismes parallèles fussent intégrés en une même nécessité commune.

C'est ce que Pic, lecteur rigoureux de Plotin, aura certainement reconnu et cette rigueur allait l'amener à conclure qu'un phénomène de l'ordre naturel ne saurait d'aucune façon devenir le signe d'un événement surnaturel.

Si Dieu, en effet, avait, dans le cours naturel des choses, inséré certains phénomènes en signes d'événements surnaturels, de deux choses l'une : *ou bien*, Dieu se serait, par après, reconnu l'obligation de réaliser ce qu'il avait voulu que les signes naturels annonçassent — et une nécessité morale, supérieure à sa propre volonté, se serait imposée à lui ; *ou bien*, les événements surnaturels, annoncés par les signes naturels, ne se seraient pas produits. Dans ce cas, ces signes auraient été vains. Or, la nature, et Dieu qui en est le créateur, ne font rien en vain.

C'est bien ce que Pic écrira dans ses *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, vaste traité de plus de 300 folios publié après la mort de son oncle par Jean-François Pic. Le texte qui suit est particulièrement explicite à cet égard :

Ainsi donc, tout ce qui est dans le ciel et le ciel lui-même, tout cela procède selon le cours naturel. Il s'ensuit que, si le mouvement ou la disposition naturels des astres indiquent l'avenir, de telles significations et indications dépendent et relèvent de l'ordre naturel. Si alors nous affirmions que certains de ces signes [naturels] signifient ce qui advient dans l'ordre surnaturel, il s'ensuivrait cette absurdité que si Dieu laissait aller le cours naturel des choses, sans y intervenir de manière particulière, la nature elle-même en deviendrait fautive et mensongère, en ce que Dieu aurait institué en elle, quelque chose de vain et de superflu. Et en effet, il se trouverait alors dans les astres des signes de choses futures, qui néanmoins ne surviendraient pas, puisque nous avons supposé que ne surviendraient pas les événements surnaturels annoncés⁴⁶.

45. *Enn.* IV, 4, c. 39, l. 13-23.

46. *Disputationes*, IV, c. 14 : « Est autem caelum et quaecumque in caelo communi cursu eveniunt ex his rebus quae sunt secundum naturam. Quare si quid siderum motus vel dispositio, quae ex naturali eorum conditione illis debetur, futurum significant, debet haec significantia et indicatio inter res naturales haberi et numerari ; quod si aliqua ex his signis portendere ea dicamus quae fiunt supra naturam, sequetur illud absurdum, et, si relinquat Deus naturam suis conditionibus, nec faciat aliquid super eam. natura iam ipsa falsa et mendax inveniatur, in qua etiam Deus aliquid frustra superfluoque instituerit, quoniam erunt adhuc in sideribus signa rerum futurarum, quae tamen non erunt, cum res quae significantur res sint praeter naturam, quas auferri supponebamus » (Garin II, p. 508-510).

On le voit, l'argumentation est fondée sur le postulat qui veut que la nature ne fasse rien en vain, et Dieu lui-même, semble-t-il, ne saurait contrevenir à ce postulat, sans du moins que sa dignité n'en souffre. Sans

On le voit, le texte des *Disputationes* montre clairement que Pic, suite à son analyse des rapports nécessaires entre le signe naturel et son signifié, a conclu à la séparation la plus radicale entre l'*ordre naturel* et l'*ordre surnaturel*. Ainsi dira-t-il :

Les prodiges du Verbe incarné et de la conception virginale, [...] furent annoncés par mille prodiges parmi les corps célestes et terrestres, alors qu'apparaissait l'admirable étoile nouvelle annonçant le Seigneur ; de même en fut-il à la mort du Crucifié lorsque, à l'encontre de l'ordre naturel, le Soleil s'éclipsa, la Lune étant pleine. Ce sont de tels signes qui démontrent et confirment les miracles divins, signes qui ne peuvent survenir de l'état naturel des choses, par lequel il ne convient non plus qu'ils soient indiqués⁴⁷.

Et c'est pourquoi ce chapitre 14 du quatrième livre des *Disputationes* porte l'intitulé suivant :

Les divins miracles ne sont ni causés, ni signifiés par le Ciel, mais les événements miraculeux sont indiqués par des événements miraculeux, de même que les choses naturelles sont indiquées par d'autres choses naturelles⁴⁸.

La distinction, notons-le, doit être prise dans son sens le plus radical. C'est bien en effet en sa totalité que l'ordonnance miraculeuse échappe à l'ordre naturel des choses car c'est dans toute sa réalité et dans chacun de ses événements qu'elle relève et dépend d'une intervention particulière de la volonté divine. Ainsi en va-t-il, par exemple, du :

[...] déluge universel aux temps de Noé et autres miracles que nous rapporte l'histoire sacrée : [...] sont plus fols encore que ceux qui les nient, ceux qui les admettent tels que

doute peut-on voir ici une résurgence de cette opposition radicale que le jeune Pic avait toujours entretenue à l'égard du courant scotiste. On sait que Scot, en sa volonté de garantir la toute puissance divine, avait admis que le Verbe aurait pu assumer quelque nature que ce soit, fût-ce celle d'une roche ou celle d'un âne. Pic avait critiqué cette conception propre à la *communis via* enseignée à la Sorbonne, et avait même proclamé dans sa thèse théologique 43 : Non assentior communi sententiae theologorum dicentium, posse Deum quamlibet naturam suppositare, sed de rationali tantum hoc concedo, *Opera*, fol.94 (Je ne suis pas d'accord avec les théologiens de l'opinion courante, selon qui Dieu pourrait assumer n'importe quelle nature, mais je ne concède ceci qu'au sujet des natures raisonnables). Cette thèse figure parmi celles qui seront retenues pour enquête par la Commission pontificale, Commission qui, notons-le, était très majoritairement composée de théologiens d'obédience scotiste ou occamiste. Dans son *Apologie*, et donc après avoir entendu les critiques qui lui étaient adressées, Pic a fortement adouci sa position initiale, au point qu'en une de ses conclusions de substitution il affirme maintenant « Cum in Deo sit plenitudo totius esse, potest Deus quantum est, ex se omnem naturam hipostatizare » *Opera*, fol.223 (« puisque Dieu est la plénitude de l'être, Il a de par soi la possibilité d'hypostatiser toute nature »).

Ainsi donc, dès l'*Apologie*, soit plusieurs années avant les *Disputationes*, Pic semble s'être rapproché de la position scotiste, qui ne mettait aucune limite, même pas les limites de raison, à la toute-puissance divine. On peut cependant penser qu'à l'époque de l'*Apologie*, les circonstances aient conduit Pic à faire certaines concessions qui ne correspondaient pas véritablement à sa pensée profonde.

47. *Disputationes*, IV, c. 14 : « Prodigium Verbi corporati et Virginis puerperii, cum mentium supra mentis naturam divinitus afflatorum oracula annunciarunt, tum in ipsis corporibus caelestibus et terrenis prodigia mille testificata sunt, dum immensum illud Domino novum sidus exoritur ; nunc cum eodem in cruce deficiente Sol, Luna plena, contra naturae ordinem deficit. His signis miracula et demonstrantur et confirmantur, quae a naturali rerum statu nec fieri possunt, nec convenit indicari » (Garin II, p. 510).

48. *Ibid.*, IV, c. 14 : « Divina miracula a caelo nec fieri nec significari, sed miracula miraculis, sicut naturalia naturalibus, indicari » (Garin II, p. 506).

relatés, et qui pourtant les attribuent à la causalité naturelle, alors qu'il ne peut être plus grande insanité que d'attribuer aux forces de la nature ce qui survient de façon surnaturelle⁴⁹.

Il faut donc poser une distinction radicale entre l'ordre de la nature et l'ordre de la surnature. Or, on sait que, face à la montée du nécessitarisme grec⁵⁰, rejeté mais véhiculé par la pensée arabe, une tradition déjà ancienne, ravivée par les grands scolastiques du XIV^e siècle, avait cru devoir distinguer et opposer la *potentia Dei absoluta* et la *potentia Dei ordinata*, et ce, précisément pour « revendiquer les droits métaphysiques de Dieu », selon l'expression d'Étienne Gilson⁵¹. Il est clair que c'est bien cette même coupure qui, maintenant, apparaît chez Pic. Même s'il ne fait pas explicitement appel à sa terminologie, on ne peut douter cependant que ce ne soit en toute conscience qu'il en adopte le sens et en pratique l'esprit.

Cette affirmation de la dualité des ordres naturel et surnaturel constitue un retournement radical par rapport au monisme au moins implicite du néoplatonisme, même en sa version chrétienne. D'une part, Pic en a mesuré la portée métaphysique ; d'autre part, déçu, il a abandonné l'espoir que faisait miroiter la doctrine de Plotin et que symbolisait l'Échelle de Jacob. Il ne croit plus que l'âme humaine puisse, « dès ici-bas », rejoindre son Principe grâce à la pratique d'une ascèse intellectuelle. L'ordre de la raison n'est pas l'ordre de la foi et il n'est pas donné de passer graduellement de l'un à l'autre.

En fait, ce retournement était déjà virtuellement présent dans la tentative de dépasser la raison démonstrative et la logique d'Aristote, car si, avec Holkot, on prétend sauver la logique de la foi en déclarant qu'elle est autre que la logique de la démonstration, on est bien près de dissocier le discours de la foi du discours de la raison. Mais le paradoxe est que Pic lui-même aboutit ainsi à une conception fondamentalement fidéiste, alors que c'était précisément pour échapper au fidéisme qu'il avait embrassé le néoplatonisme. Et pointe aussi à l'horizon ce dualisme radical qui est sans doute le même que celui de Descartes, et le préfigure.

VII. LE *DE ENTE ET UNO* ET LA CRITIQUE DU NÉOPLATONISME PLOTINIEN

Cette profonde réorientation de la pensée de Pic, dont témoignent les *Disputationes*, transparait à propos de plusieurs des thèmes que Pic y aborde. Or, qu'il s'agisse de la *prisca theologia*, de la théorie du langage, de l'efficacité naturelle de la pensée symbolique, des mathématiques ou de la numérologie, des divers ésotérismes, ou encore de la « théologie solaire », cette réorientation de sa pensée est liée, en chaque cas, à l'abandon de cette conception orphique propre au néoplatonisme d'origine.

49. *Ibid.* : « Sic et illa sub Noe totius orbis eluvionem, et quae alia hoc genus divina miracula sacra prodit historia [...] in qua re procul dubio insanire magis videntur quam qui haec fuisse aliquando non concedunt, qui et fuisse credit qualia narrantur, et a naturalibus tamen causis effecta. cum nulla cogitari maior possit insania, quam ut factum aliquid supra naturam, naturae viribus putes ».

50. Cf. *supra*, point V, 5^e parag. et suiv.

51. Étienne GILSON, *op. cit.*, p. 347, caractérise par cette formule frappante la conception de Al Achari (†936).

Si on a choisi ici d'analyser plus particulièrement la thématique du signe, c'est parce que cette analyse permet, mieux que toute autre, de suivre à la trace la démarche de Pic, et de montrer ainsi que la réorientation de sa pensée est due, de façon prépondérante, à une plus juste appréciation des enjeux métaphysiques du conflit opposant le nécessitarisme hellénique, incarné en la doctrine de Plotin, au volontarisme biblique.

Or, le point tournant de ce revirement est, pour chacun des thèmes cités, le *De ente et uno*, qui date de 1491 et qui constitue le seul élément de cette « concordance entre Platon et Aristote » que Pic s'était donné pour mission de démontrer.

Sans entrer dans le détail de cette œuvre remarquable, soulignons une particularité qui, de façon presque tangible, met en lumière le revirement dont cet ouvrage fut l'occasion.

Dans son préambule, adressé à Ange Politien, Pic prétend qu'il va défendre Aristote en montrant l'accord de celui-ci avec Platon son maître : « *quomodo et defenderetur in ea re Aristoteles et Platoni magistro consentiret*⁵². »

Apparemment donc, Platon est pris comme référence à laquelle il faudra montrer que la philosophie d'Aristote se conforme. Dans le milieu de l'académie florentine, dominé par la haute figure de Ficin, comment le jeune Pic aurait-il pu procéder autrement ? En réalité cependant, c'est l'opération inverse qu'il va effectuer : si Aristote et Platon s'accordent, c'est parce que Platon dit la même chose qu'Aristote. En effet, dans son chapitre deuxième, Pic se fait fort de montrer que « Platon favorisait l'opinion selon laquelle l'un et l'être sont égaux, plutôt que celle voulant que l'un soit antérieur à l'être⁵³ ». Or, telle avait toujours été la thèse d'Aristote et des péripatéticiens, tandis que la tradition néoplatonicienne, qui culminait avec Ficin, prétendait, elle, que Platon aurait affirmé l'antériorité de l'un sur l'être.

La question abordée par le *De ente* était donc bien une question essentielle. Pic reconduit Platon à Aristote en signalant que le seul dialogue qui puisse être invoqué en faveur de l'interprétation néoplatonicienne, est le *Parménide*. Or, Pic affirme, d'ailleurs à juste titre, que le *Parménide* n'était, dans l'esprit de Platon, qu'un exercice dialectique qui, en tant que tel, ne peut d'aucune façon être compté parmi les exposés doctrinaux de Platon. Ajoutons qu'en son argumentation ultérieure, soit en son chapitre quatrième, Pic fait appel à la théorie aristotélicienne des catégories. Or, on le sait, c'était précisément sur la question de la distribution de l'être en dix genres qu'Aristote, historiquement, s'était le plus éloigné de la doctrine initiale de son maître⁵⁴. En référer

52. *De ente et uno ad Angelum Politianum, Prooemium* : « Et quoniam qui Aristotelem dissentire a Platone existimant, a me ipsi dissentiunt, qui concordem utriusque facio philosophiam, rogabas quomodo et defenderetur in ea re Aristoteles et Platoni magistro consentiret » (Garin I, p. 386).

53. *De ente et uno, caput secundum*, « In quo quaerit ubi Plato de ente et uno sit locutus ostenditque illius verba favere sententiae dicenti unum et ens aequalia, quam his qui volunt unum esse ente superius » (Garin I, p. 90).

54. On peut rappeler la remarque du traducteur d'Aristote : « À l'encontre de Platon, qui concevait l'Univers sensible et le monde des Idées comme une hiérarchie de genres et d'espèces subordonnées à un genre suprême, l'Être ou l'Un, auquel participent toutes les essences inférieures jusqu'à l'espèce dernière, Aristote a entendu scinder l'Être, qui perd son caractère de principe pour devenir un *pollachôs legomenon*, en une multiplicité de catégories irréductibles, coordonnées, et, par suite, incommunicables », J. TRICOT, *Aristote*,

à la théorie des catégories était pour Pic une autre façon d'affirmer la supériorité de l'aristotélisme.

Le *De ente et uno* représente donc bien un tournant capital dans la démarche mirandolienne. Si Pic y reconduit Platon à Aristote, et non Aristote à Platon, à plus forte raison se détourne-t-il de Plotin, dont la doctrine cautionnait ou semblait cautionner ce halo de mystique rationnelle qui, un temps, avait fasciné le jeune philosophe.

Récusant le chant des sirènes néoplatoniciennes, Pic fut sans doute un des premiers à prendre conscience de l'impasse en laquelle la renaissance du néoplatonisme risquait d'entraîner la pensée occidentale. C'est en ce sens, et, sans doute, en ce sens-là seulement, mais il est capital, que Pic peut être dit précurseur de la « modernité ».

La Métaphysique, Paris, Vrin, Tome I, p. 95, n. 3. Et on a vu ci-dessus que Plotin également refusait l'universalité des catégories aristotéliennes (cf. point IV).